UNIVERSITAS PHILOSOPHICA 60, AÑO 30: 205-234
enero-junio 2013, Bogotá, Colombia – ISSN 0120-5323

CONOCIMIENTO, DESCUBRIMIENTO Y REMINISCENCIA EN EL *MENÓN* DE PLATÓN

ALEJANDRO FARIETA*

RESUMEN

Este trabajo articula dos tesis: una socrática y una platónica; y muestra cómo una es consecuencia de la otra. La tesis socrática es llamada *el principio de la prioridad de la definición*; la platónica es la *teoría de la reminiscencia*. La articulación entre ambas tesis es posible gracias a la *paradoja del Menón*, que hace una crítica a la primera tesis, pero que es resuelta con la segunda. La consecuencia de esta articulación es una nueva interpretación de la *teoría de la reminiscencia* como una teoría de adquisición de conocimiento que depende, fundamentalmente, de la distinción entre conocimiento y opinión verdadera. Para concluir, se presenta una interpretación de la distinción conocimiento/opinión verdadera –pero no a la manera tradicional, distinguiendo proposiciones una por una y de manera atómica–, sino como grandes bloques o cadenas de proposiciones que conforman conocimiento a través del *razonamiento explicativo (aitías logismós)*

Palabras clave: Platón, definición, reminiscencia, conocimiento, paradoja de Menón

* Universidad El Bosque – Universidad Nacional de Colombia. RECIBIDO: 07.08.12 ACEPTADO: 27.02.13

Universitas Philosophica 60, año 30: 205-234
enero-junio 2013, Bogotá, Colombia – ISSN 0120-5323

KNOWLEDGE, DISCOVERY AND REMINISCENCE IN PLATO'S *MENO*

Alejandro Farieta

ABSTRACT

This work articulates two thesis: one Socratic and one Platonic; and displays how the first one is heir of the second. The Socratic one is called the *principle of priority of definition*; the Platonic one is the *Recollection theory*. The articulation between both theses is possible due to the *Meno's paradox*, which makes a criticism on the first thesis, but it is solved with the second one. The consequence of this articulation is a new interpretation of the *Recollection theory*, as a theory of knowledge acquisition that depends, mainly, on a distinction between knowledge and true opinion. To conclude, a new interpretation of the knowledge/true opinion distinction is displayed –not in the traditional fashion, evaluating the propositions one by one, and in an atomic way–, but as big blocks or chains of propositions shaping knowledge through *explanatory reasoning (aitías logismós)*.

Key words: Plato, definition, recollection, knowledge, *Meno*'s paradox

1. Introducción

En un buen número de los primeros diálogos escritos por Platón aparecen preguntas como ¿qué es la piedad? (*Eutifrón*), o ¿qué es la valentía? (*Laques*), ¿qué es la moderación? (*Cármides*), ¿Qué es la virtud? (*Menón*). A esto se le adiciona el hecho de que Sócrates considera que responder a dicho tipo de preguntas es previo a cualquier otra cosa que queramos saber sobre cada uno de los asuntos en cuestión –*i.e.*, la piedad, la valentía, la moderación, la virtud–. En el diálogo *Menón* encontramos un serio cuestionamiento a la posibilidad de contestar acertadamente este tipo de preguntas: Sócrates se ve enfrentado con un problema que parece dar cuenta del porqué; y, a pesar de vivir haciendo estas preguntas a todo aquel que se encuentra a su paso, no ha obtenido respuestas acertadas a sus preguntas, pues, como bien reza el pasaje platónico, "[…] no le es posible al ser humano buscar ni lo que sabe, ni lo que no sabe. En efecto no puede buscar lo que sabe, puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad de tal búsqueda; pero tampoco [puede buscar] lo que no sabe, puesto que no sabe qué es lo que ha de buscar" (Men. 80e1-5)[1]. Ahora bien, tanto Sócrates como Menón se han profesado ignorantes con respecto a responder qué sea la virtud, ¿cómo podrán dar entonces la respuesta acertada a esta pregunta?

En el texto de Platón encontraremos cómo el diálogo entre Sócrates y Menón, que inicia preguntando «¿Cómo se adquiere la virtud?», hace un giro temático hacia la pregunta «¿qué es la virtud?»; también, veremos por qué Sócrates le da la importancia suficiente a esta última pregunta como para afirmar que, al responderla, podemos dar una respuesta adecuada a la primera pregunta. Lo que concluiremos será que el motivo fundamental del giro es que si sabemos qué es la virtud podremos dar una explicación suficiente de cómo puede ser adquirida, si por medio del aprendizaje o de qué otra manera. Por su parte, Menón, al no poder responder efectivamente qué sea la virtud –y, no obstante, ser invitado por Sócrates a buscar su definición– ve un grave problema en poder encontrar la respuesta adecuada, pues ¿cómo se va a encontrar algo que desconocemos desde que lo empezamos a buscar? Justo en este punto ubicaremos el problema, que parece basarse en el siguiente argumento: ignorancia *plus* pretensión de búsqueda *ergo* imposibilidad

[1] A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras. Seguimos, en el texto griego, la edición de Burnet (*Platonis Opera*, 1905-1913).

para encontrar. Si este argumento es correcto, toda búsqueda que pretendan llevar a cabo tanto Sócrates como Menón será infructuosa –como lo será, también, para todo aquel que quiera buscar justamente aquello que ignora–. Por lo tanto, uno de los objetivos de Platón en el *Menón* es justamente probar que este argumento es inválido, y que es posible investigar aun sin tener conocimiento de aquello que se está buscando.

Para terminar, veremos que la *Teoría de la reminiscencia* muestra que es posible buscar acertadamente aun careciendo de conocimiento. De esta manera, si gracias a la reminiscencia es posible contestar acertadamente sin tener conocimiento previo, será posible, entonces, obtener conocimiento en sentido estricto, es decir, *epistḗmē*, al responder a las preguntas del tipo «qué es *x*» –dada la prioridad que tienen estas preguntas para poder dar una respuesta a otras preguntas del tipo «cómo es *x*»–. Ello es posible sobre todo en virtud de dos características básicas de la *Teoría*. Por una parte, no es simplemente un proceso cuyo *input* es *una* opinión verdadera y el *output*, *un* conocimiento (*epistḗmē*) –de manera atómica, proposición por proposición–, sino que el proceso unifica y enlaza grandes bloques de opiniones verdaderas, que tienen una importante distinción con respecto a una única opinión verdadera –como un elemento unitario, pero aislado–. Por otra parte, se trata de su carácter explicativo, es decir, solamente hay *epistḗmē* cuando hay *razonamientos explicativos* (*aitías logismós*). Así, el proceso de reminiscencia se termina cuando es posible dar respuesta de la pregunta por la definición, cuando hay *epistḗmē* completamente acabada y, en sentido estricto, cuando es posible responder a las preguntas del tipo «qué es *x*».

2. La exigencia socrática de definiciones

En el *Menón*, a diferencia de otros diálogos socráticos[2], no hay una introducción, contextualización geográfica o histórica, o algún tipo de

[2] Sin entrar en una discusión muy compleja, tomaré como diálogos socráticos los siguientes –que por demás son aceptados ampliamente como tales (en orden alfabético): *Apología* [*Ap.*], *Cármides* [*Chrm.*], *Critón* [*Cri.*], *Eutifrón* [*Euthph.*], *Gorgias* [*Grg.*], *Hipias Mayor* [*Hp.Ma.*], *Hipias Menor* [*Hp.Mi.*], *Ión*, *Laques* [*La.*], *Lisis* [*Ly.*], *Protágoras* [*Prt.*], y *República I*, o *Trasímaco* [*Tra*] –suponiendo la conjetura, propuesta por Wilamowitz (1920, vol. 2:182-184)–

preámbulo antes de dar lugar al tema principal del diálogo[3]. Menón inicia directamente preguntado cómo se da en los hombres la virtud.

> *Men*.— ¿Me puedes responder, Sócrates si la virtud es enseñable?, ¿o no es enseñable, sino que más bien se alcanza por medio de la práctica?, ¿o ni se alcanza por medio de la práctica ni puede aprenderse, sino que aparece en los hombres de manera natural o de alguna otra manera? (Men. 70a1-4).

Estas preguntas, tal como las plantea Menón, parecen tener bastantes supuestos; de esto es consciente Sócrates y, más aún, sabe que no puede responderlas muy a la ligera. Sócrates afirma, primero, que no conoce a nadie en Atenas que sea capaz de responder a estas preguntas y, además, que carece de un conocimiento que es, según él, condición necesaria para contestar; por lo tanto, afirma lo siguiente:

> *Sóc*.— […] De hecho, Menón, yo también me encuentro en este mismo caso [que el resto de los atenienses]: comparto la penuria de mis conciudadanos en este asunto y me reprocho por no tener *absolutamente* ningún conocimiento acerca de la virtud. Y de lo que ignoro *qué es*, ¿de qué manera podría llegar a saber *cómo es*? O crees que pueda haber alguien que desconozca *absolutamente* quién es Menón y sea capaz de saber si es bello, o si es rico y además noble, o si es todo lo contrario?, ¿te parece que es posible? (Men. 71b1-8).

Menón acepta sin reparos la posición de Sócrates y no se da cuenta del giro tan drástico que toma la conversación a partir de ese momento. Sócrates pregunta a Menón *qué es la virtud* [*aretḗ*][4], para dar respuesta a las preguntas

---

[3] Esto ha llevado a comentaristas como Ch. Kahn (1981; 1986) a sospechar que la introducción se encuentra en otras partes, posiblemente, en el diálogo *Laques*; aunque se trata más bien de una introducción general a los textos socráticos que tratan sobre la virtud en general. A esto hay que sumarle que el *Menón* hace uso de un lenguaje técnico que aparece por primera vez en el *Eutifrón*, lo que hace suponer una maduración del tema, y del lenguaje mismo que se utiliza en la búsqueda de definiciones.

[4] Utilizo la traducción estándar de «virtud» para el término griego *aretḗ*, no sin reconocer lo problemática que esta traducción puede llegar a ser. Dada la larga carrera que ha hecho el término «virtud» en la filosofía occidental –desde que los latinos escogieran el término *virtus* para traducir *aretḗ*–, he preferido mantener esta traducción por respeto a esta tradición, no sin dejar claro que su significado original dista bastante de lo que posteriormente, y principalmente en la edad media, se dio a conocer como «virtud». Podría señalarse casi puntualmente que esta ambigüedad es generada desde que Tomás de Aquino reconociera

planteadas al inicio del diálogo; es decir, se necesita saber primero *qué es* la virtud, para de esta manera responder satisfactoriamente *cómo es*[5].

Sin embargo, no es claro cómo se da este giro en el diálogo. Se pasa de la pregunta por «cómo es *x*» –que es la pregunta original que hace Menón– a la pregunta por «qué es *x*». En efecto, este giro ha provocado sospechas en algunos intérpretes acerca de una falacia que estaría cometiendo Sócrates –de hecho, por Geach, se ha llamado popularmente la *falacia socrática*–. Dicha falacia consistiría en sostener simultáneamente las siguientes afirmaciones:

(i) Si *A* sabe que está utilizando adecuadamente el predicado *F*, entonces debe saber qué es ser *F*, en el sentido de dar un criterio para determinar qué cosas son *F*, *i.e.*, dar la definición intensional de *F*.

(ii) No es posible que *A* de el significado de *F* a partir de instancias de *F*, *i.e.*, Es imposible construir la definición intensional de *F* a partir de la extensión de *F* (Geach, 1966: 371).

La aparente falacia que comete Sócrates estaría dando una visión equivocada de aquello en lo que consiste «saber qué es el predicado *F*», pues no se necesita tener un criterio específico para determinar de qué tipo de cosas se puede predicar *F* para poder usar el predicado *F*.

Valga la pena aclarar, *grosso* modo, la relación del giro y de la aparente falacia socrática en el diálogo, con la profesión de ignorancia de Sócrates: éste desconoce la respuesta a la pregunta «¿Qué es la virtud?». Ahora bien, este es un tipo bastante particular de pregunta, pues no se trata de una del tipo «¿Qué es lo que tengo enfrente mío?», o «Qué es aquello que va atravesando

---

que, además de las llamadas por él virtudes cardinales –que eran las virtudes para Platón: sabiduría, justicia, moderación y valentía–, existían además las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad (Suma Teológica I-IIæ: q62, a2).

[5] Son varios los diálogos Socráticos en los que encontramos preguntas por el *qué* es, a las que no se les da respuesta. En el *Cármides*, por ejemplo, se pregunta por la moderación (*sōphrosýnē*), en el Hipias Mayor se pregunta por la belleza o lo bello (*kalón*), en el *Laques* se pregunta por la valentía o el valor (*andreía*), en el *Trasimaco* –libro I de la *República*– se pregunta por la justicia (*dikaiosýnē*). Estos son algunos de los diálogos en los que se pregunta por el qué, sin encontrar una respuesta clara. Ahora bien, el *Menón* tiene un inicio bastante similar a estos diálogos, por lo menos hasta 79d. Esto hace pensar que el resto del *Menón* pudo haber sido la continuación de dichos diálogos.

la calle?», o «¿Qué es lo que se está cocinando?». No se trata de cualquier pregunta que siga al interrogativo *Qué es…*, sino que se trata de un tipo de preguntas un tanto diferentes, que los interrogados por Sócrates no logran entender acertadamente. Uno de ellos es justamente Menón, quien responde a la pregunta «¿Qué es la virtud?» como si le estuvieran haciendo una pregunta como «¿Qué es lo que se está cocinando?»[6]. La respuesta de Menón, vista desde esta óptica, puede ser correcta: "es fácil decir que la virtud del hombre consiste en llevar a cabo los asuntos de la ciudad" (Men. 71e1-2). Sin embargo, según Menón, esta es tan sólo una parte de la respuesta, puesto que también hay una virtud para la mujer, una para el esclavo, una para los niños y una para los ancianos. Así, al final de su excurso afirma lo siguiente: "*Men*.— […] *según* cada una de nuestras ocupaciones y edades, *en relación con* cada una de nuestras actividades, se da en nosotros la virtud […]" (Men. 72a1-2 énfasis añadido).

Menón menciona la virtud *para* cada uno *según* la clase de individuo a la que cada uno pertenezca; sin embargo, estas limitaciones –*para*, *según*, *en relación con*, etc.– no son lo que Sócrates espera como respuesta, y afirma que, habiendo pedido una virtud, ha encontrado todo un enjambre.

Sócrates trata de aclarar la pregunta que ha hecho a Menón, para lo cual se sirve del ejemplo de las abejas:

> *Sóc*.— No obstante, con respecto a esta imagen de enjambre, si te preguntara yo qué es una abeja, cuál es su esencia[7], y me dijeras que son muchas y de todo tipo, ¿qué me contestarías si yo hiciera esta otra pregunta: «¿Afirmas acaso que es por ser abejas por lo que son muchas, de todo tipo y diferentes entre sí? ¿O bien, no son diferentes por esto, sino por alguna otra cosa, como la belleza el tamaño, o algo por el estilo?»[…].
>
> *Men*.— En tanto que abejas, en nada se diferencian la una de la otra (Men. 72a8-b9).

---

[6] Sobre las «malas respuestas» que dan los interlocutores de Sócrates, véase Nehamas,1975: 296-297, quien afirma que las primeras respuestas de Menón son tipos de virtud, maneras de ser de la virtud o formas de virtud, y no cosas o actos particularmente virtuosos.

[7] El término griego en este pasaje es *ousía* –traducido generalmente como «sustancia» o «entidad»– aunque vale la pena aclarar que en este pasaje aún no tiene el sentido técnico que adquirirá posteriormente en la filosofía platónica y aristotélica.

Sócrates, con el ejemplo de las abejas, hace notar la diferencia entre la pregunta que él planteó y lo que respondió Menón en primera instancia: si se pregunta qué es una abeja, se puede responder diciendo simplemente es *esto que se atraviesa frente a nosotros*, o simplemente *esto*, señalando con el dedo, quizás. Y la respuesta es totalmente acertada, pues efectivamente, *esto* que estamos señalando, al momento de señalarlo, es precisamente una abeja. Pero, Sócrates tiene otra pregunta en mente distinta a ésta, pues no está preguntando por *una virtud*, sino por *la virtud*. De esta manera, al preguntar qué es *una abeja*, la respuesta puede ser *esto*; sin embargo, si se pregunta «¿Qué es *la* abeja?» la pregunta es sustancialmente diferente. La respuesta no ha de ser algo que se pueda *mostrar* de alguna manera, *señalar* con el dedo, pues no es algo particular, sino que se está preguntando por el todo, por la clase a la cual pertenecen ciertos objetos particulares llamados abejas. Continúa Sócrates:

> *Sóc*.— Si justo después de esto preguntara: «¿qué afirmas que es aquello precisamente en lo que en nada se diferencian, y en lo que son todas iguales?» ¿Podrías responderme algo?
>
> *Men*.— Podría.
>
> *Sóc*.— Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una misma forma[8], gracias a la cual son virtudes, y es hacia ella a donde ha de colocar su atención quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, qué es la virtud (Men. 72c1-d1).

Sócrates hace aquí una aclaración de la pregunta «*¿qué es* la virtud?» que la podemos entender de la siguiente manera: Sócrates está preguntando por aquello que hace que podamos decir que es «virtuosa» cada acción, cada

[8] De nuevo, tenemos la aparición de un término que posteriormente será importante en la filosofía platónica. En este caso se trata de *éidos* –forma o idea–, aunque, de la misma manera que en el caso de *ousía*, (véase nota 7) el término no ha adquirido todavía toda la connotación que tendrá en los diálogos de madurez de Platón, como la *República* o el *Banquete*, en particular, la connotación de idea o forma trascendente. Es preciso hacer notar que un antecedente importante de estas expresiones se encuentra en el *Eutifrón*, en donde el interlocutor de Sócrates, en este caso Eutifrón, afirma saber lo que es la piedad –muy similar al caso de Menón–, y Sócrates le pregunta, entonces, qué es la piedad. Tratando de aclarar la pregunta, Sócrates utiliza expresiones como forma [*idéa*] (*Euthph.,* 5d); esencia [*ousía*] (Euthph. 11b). Esta es quizás la primera vez que aparecen estas expresiones entre los filósofos griegos con este tipo de connotación: la esencia o la forma es lo que manifiesta el «*qué es*» de aquello por lo que se pregunta.

ser humano, y en general, cada instancia, y cada caso particular del cual podamos predicar «virtud»; es decir, está preguntando por la característica que debe tener todo aquello que sea posible llamar «virtuoso». De esta manera, lo que Sócrates entiende por «virtud» es aquello que hace que el caso particular pertenezca a la clase de lo «virtuoso»[9].

Tratemos de analizar, un poco más detenidamente, cuál es esa *esencia*, esa forma que quiere Sócrates que expresen sus interlocutores al pedirles que den una definición, y cuáles son los motivos para plantear este tipo de preguntas. Esto nos dará pistas para determinar si, efectivamente, Sócrates ha cometido la llamada *falacia socrática*. En efecto, al afirmar que hay que saber primero «qué es la virtud» para poder responder «cómo es la virtud», Sócrates se estaría excediendo al suponer que no podemos utilizar adecuadamente un predicado *F,* a menos que sepamos cuáles son los criterios para determinar que el predicado *F* es aplicable a una cosa cualquiera *x*. De hecho, y para utilizar el ejemplo de Sócrates, es posible que alguien utilice el predicado «figura» sin saber nunca que "figura es el límite de un sólido" (Men. 76a4). Ello no hace que quien desconoce la definición diga cosas falsas con respecto a la figura. Sin embargo, y este parece ser el punto importante en las definiciones socráticas, se requiere de dicho criterio para determinar, con toda claridad y sin dejar lugar a dudas, si un objeto cualquiera *x* es o no es una figura. El punto de Sócrates parece ser más pragmático: ¿Cómo determinar que un objeto *x* pertenece efectivamente a la clase *F*? Su pregunta no tiene que ver con los casos «claros», sino con los casos borrosos, es decir, con aquellos en los que no tenemos suficientes elementos de juicio para determinar si un *x* pertenece o no a una clase de cosas.

Este presupuesto socrático es conocido como el *Principio de la prioridad de la definición* (Kahn, 1996: 157-158)[10], y afirma a su vez que parece ser

---

[9] Es casi inevitable ver aquí un adelanto de la teoría platónica de las formas o ideas. Sin embargo, en este pasaje no hay una de las características fundamentales de la teoría de las ideas: la independencia de la forma con respecto al caso particular o sensible. No se puede inferir aquí, todavía, esa distinción entre dos «mundos» o dos realidades completamente distintas, una sensible y la otra inteligible.

[10] Kahn reconoce que quien identificó este principio fue Richard Robinson (1953: 53). Fine (1992) lo llama *Principle of Knowledge What*. Dimas (1996: 3) sostiene que no hay en la filosofía socrática tal principio; sin embargo, como hemos intentado aclarar, no se trata de un principio *more geometrico*, sino más bien de un principio metodológico que sirve de guía para la indagación socrática.

el principio que está detrás de la aparente falacia socrática. No se trataría entonces de una falacia, sino de un requisito epistemológico –e incluso semántico– de Sócrates para determinar con precisión los casos borrosos[11].

Sin embargo, para Fine, este principio nos envía directamente con el principal problema de este texto, pues dada la profesión de ignorancia de Sócrates, ¿cómo es posible, entonces, obtener el *conocimiento*? O en otras palabras, ¿Cómo es posible encontrar definiciones? Esta es la manera en que Fine asume el problema del *Principio socrático*:

> *PKW* [el *Principio de prioridad de la definición*] *rises a* prima facie *problem. For it says that if one doesn't know what x is, one can't know anything about x. Socrates claims not to know what virtue is, yet he proposes to inquire into what virtue is. How can he inquire, or be justified in inquiring, given his disclaimer of knowledge? Doesn't inquiry demand some initial knowledge?* (Fine, 1992: 203).

En consecuencia, en la interpretación de Fine, la aparición de la *Paradoja del Menón*,que veremos en el siguiente apartado, aparece justamente por el problema que presenta el *Principio* socrático. Así pues, la solución a este problema sería la solución que Platón dé a la *paradoja*. Veamos entonces en qué términos aparece.

3. El problema de «buscar» definiciones

Aclaremos, para recapitular brevemente, el tipo de ignorancia que profesa Sócrates: no desconoce los casos particulares de la virtud; *i.e.*, no niega que la virtud sea, para el hombre, o para la mujer, o para el esclavo, o para el niño, la que señala Menón (Men. 71e) –quizás sí podría estar de acuerdo Sócrates en esto–; el problema que encuentra Sócrates en esta respuesta es que no ha pedido a Menón que le muestre un caso de virtud, sino que le muestre *aquello por lo cual* dicho caso puede llamarse *virtuoso*. Por lo tanto, la ignorancia que profesa Sócrates no es de ninguna manera una ignorancia por los casos particulares, sino una ignorancia *de segundo orden* –llamémosla

[11] Aquí es importante anotar que en el *Eutifrón* el interés de Sócrates por saber exactamente qué es la piedad es visto por el mismo Sócrates como la manera definitiva para poder salvarse de la acusación de impiedad que hay en su contra. Esto quiere decir que, de nuevo, el interés final es pragmático, pero las consideraciones con respecto a cómo determinar «qué es ser *F*» siguen siendo teóricas.

así– para hacer notar su diferencia con respecto a una ignorancia de casos particulares. Cabe ahora la pregunta, ¿qué se ignora cuando se tiene una ignorancia de segundo orden? El conocimiento de segundo orden (–*epistḗme* o *conocimiento* en sentido estricto, como veremos más adelante) es, según el mismo Sócrates, un conocimiento que da cuenta del conocimiento de primer orden (la mera *opinión*–), que lo explica; el conocimiento de segundo orden es justamente el que Sócrates profesa ignorar.

Así pues, en el momento en que Menón reconoce no saber qué es la virtud, aunque otras veces *creía que sabía* qué era, afirma que Sócrates lo está problematizando, poniendo en apuro, poniendo en *estado de aporía*:

> *Men*.— ¡Ah ... Sócrates! Antes de encontrarme contigo había escuchado que no haces tú otra cosa que ponerte en aporía (*aporeîs*) y poner en aporía a los demás (*toùs állous poieîs aporeîn*). Y ahora, creo yo, me estás hechizando, encantando, e incluso hipnotizando por completo, de tal modo que me has dejado lleno de confusiones (*aporíai*) (Men. 79e8-80a3).

En este pasaje, Platón utiliza la expresión *aporía* y el verbo *aporeîn* para relacionar tanto el estado de aturdimiento que es causado por Sócrates a Menón en su diálogo, como el producto de dicho aturdimiento, *i.e.*, la condición de incertidumbre en la cual ha quedado Menón. Así, compara a Sócrates con el pez torpedo (*narkḗ*) porque le ha hecho "entorpecer (*aporeîn*)", le ha hecho entrar en estado de *aporía*[12]. Sócrates, sin embargo, afirma que él también está entorpecido, pero que pese al estado en que se encuentra, quiere buscar junto con Menón la definición de *virtud*. Es aquí, y no antes, cuando aparece la *paradoja*: ninguno de los dos sabe, ninguno de los dos tiene algún tipo de *conocimiento* de primer orden, pues carecen de la definición que se necesita para que sus creencias valgan como tal. ¿Cómo buscar? ¿Por dónde empezar? O, en palabras de Menón:

> *Men*.— [i] ¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, *lo que desconoces absolutamente qué es*? En efecto, [ii] ¿Cuál de las cosas que no conoces es

[12] El estado de Menón en este momento es, podemos decir, un estado paradigmático, el cual siempre se le presenta a todo aquel que quiere hacer una investigación y se descubre justamente una aporía. Sin embargo, es diferente su estado puramente sicológico al contenido argumentativo que presenta la aporía. Politis (2006) reconoce estos dos sentidos distintos del término *aporía*, pero falla al identificar a este pasaje como uno de aquellos en donde el uso del término es doble: el estado sicológico en que se encuentra Menón, que es de catarsis y de purga de creencias falsas, pero, al mismo tiempo, el planteamiento de la *paradoja*, que es la consecuencia del estado de aporía en que se encuentra Menón.

> la que te propondrás buscar? [iii] Y si llegases de hecho a encontrarla, ¿de qué manera sabrás que esta es la que no conocías? (Men. 80d5-8)

Menón ha dado justo en el clavo:¿cómo se va a buscar aquello que no se conoce? Más aún, tratándose de definiciones, ¿cómo se va a saber si una definición es acertada o no?

Son tres las preguntas que hace Menón: [i] es la pregunta central, pues se pregunta por la manera en que se tiene que proceder, estando ambos, tanto Menón como Sócrates, en el estado de ignorancia en que se encuentran. La objeción es directa: si Sócrates dice no conocer *absolutamente*, entonces ¿qué estrategia se debe utilizar, o qué método?[13]. Las siguientes dos preguntas vienen a apoyar la primera: en [ii] se pregunta por el objetivo mismo que se ha de perseguir, sin tal objetivo, que debería estar claramente establecido, la búsqueda parecería inútil. En [iii], por su parte, se pregunta por lo que garantiza que el resultado de la búsqueda sea efectivamente el que se propuso, pues sin conocer lo que se busca parece que no se va a poder decir con certeza que eso era justamente lo que se estaba buscando.

Es preciso aclarar, en este punto, que la causa de la confusión de Menón es, principalmente, la refutación que le ha hecho Sócrates al no poder responder satisfactoriamente a la pregunta «¿Qué es la virtud?». De esta manera, la confusión llega a su momento culminante cuando, pese a la profesión de ignorancia que el mismo Menón ha hecho, Sócrates, quien también se considera ignorante, le propone buscar qué es la virtud: Sócrates pretende que de la confusión se siga la búsqueda, pero esta propuesta desencadena en *paradoja*, pues la búsqueda parece que no va a llevar a ninguna parte; esto es justamente lo que significa la expresión *aporía*: falta de camino, no hay por dónde seguir adelante.

Ahora bien, para comprender mejor lo anterior es preciso analizar la versión de Sócrates de la *Paradoja*:

---

[13] Aquí puede ser utilizado el ejemplo que da Aristóteles en *Metafísica* B 1, en donde, si no se sabe a dónde se tiene que ir, entonces no importa tampoco a dónde se llega, y por lo tanto cualquier camino sirve.

Sóc.— Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Ves el argumento erístico[14] que estás introduciendo? ¿Que no le es posible al ser humano buscar ni lo que sabe, ni lo que no sabe? En efecto [1] no puede buscar lo que sabe, puesto ya lo sabe, y no hay necesidad de tal búsqueda; [2] pero tampoco [puede buscar] lo que no sabe, puesto que no sabe qué es lo que ha de buscar (Men. 80e1-5).

Aparece aquí un dilema que, en primer lugar, depende de una instanciación tácita del principio del tercero excluido: o se sabe o no se sabe; en segundo lugar, refleja la inquietud original de Menón: no se busca lo que no se sabe, pues en tal caso no se sabe si se encontró o no. La primera parte es el complemento que añade Sócrates para completar el *argumento erístico*. La reconstrucción argumentativa del dilema es la siguiente[15]:

1. Si se sabe, entonces no se busca ($p \rightarrow \neg q$)
2. Si no se sabe, entonces no se busca ($\neg p \rightarrow \neg q$)

Por lo tanto, no se busca ($\therefore \neg q$)

Sin embargo, la conclusión del argumento parece ser un poco ambigua, pues plantea dos posibilidades. La primera es que de hecho *ningún ser humano busque nada*. Puesta de esta manera, la conclusión parece ser falsa: hay personas que, de hecho, buscan e investigan. Sin embargo, queda una

[14] Aparece aquí otro elemento importante, el nombre que quizás le daría Platón a la *paradoja*: «argumento erístico» (*eristikòs lógos*). ¿Por qué le dio Platón semejante calificativo a este argumento? Las respuestas parecen ser múltiples. Como lo ha notado ya Nehamas (1985), intérpretes clásicos como Shorey, Taylor, Klein, Block, y otros, han asumido esta expresión como un signo despectivo de Platón hacia la *paradoja*, como si fuera un argumento que se introduce simplemente por discutir, pero que Platón mismo nunca se tomó en serio. Lo que hemos intentado defender hasta ahora es que el argumento se presenta con el objetivo de obstaculizar. El *argumento erístico* es un argumento *a la manera de los erísticos*, quienes tenían la costumbre de hacer una pregunta disyuntiva, tomar el primer camino y enseguida argumentar su imposibilidad; a continuación, tomar el segundo camino y, luego, refutar la posibilidad de seguirlo, dejando a cualquiera sin poder establecer ni lo uno ni lo otro, y creando un cierto aire de incertidumbre sobre cómo afrontar el tema. Este es el caso de varios argumentos que aparecen en el diálogo *Eutidemo;* la cercanía temporal de la escritura del *Menón* con este diálogo podría dar más fuerza a esta interpretación.

[15] Haciendo una comparación entre las dos versiones de la *Paradoja*, la diferencia entre una y otra no parece ser mayor, sino que más bien ambas se complementan y así permiten una mayor comprensión del problema que se plantea. Sobre las diferencias, véase: Fine 1992: 219-20 n. 21.

segunda interpretación posible: aun cuando los seres humanos busquen, no van a poder encontrar aquello que buscan. Aquí el asunto parece tener un carácter un tanto distinto, la importancia de éste radica, entonces, en saber dónde hay que colocar el énfasis, en el *buscar* o en el *encontrar*.

Para adelantar un poco el análisis, y la respuesta de Platón a la *paradoja*, es preciso señalar que Sócrates equipara más adelante –al hacer la presentación de la *Teoría de la reminiscencia* (Men. 81d4-5)– la búsqueda con el aprendizaje. Esto es fundamental para una buena interpretación del texto: ¿de dónde sale el aprendizaje? Para poder determinar con más detalle la relación que hay entre búsqueda y aprendizaje debemos tener en cuenta, por una parte, cierto uso restringido del término *buscar* y, consecuentemente, del término *aprender*. Empecemos por este último: el aprender que se utiliza aquí no es un aprender práctico, como aprender a montar en bicicleta, sino un aprender *proposicional*, aprender por medio del lenguaje. De igual manera, el término *buscar* tampoco se refiere a buscar algo empírico; si esto sucediera así, la objeción de Menón sería fácilmente resoluble: pues una cosa es *saber* algo, y otra, *poseerlo*.

Expliquemos esto último con mayor detalle. Supongamos que estoy buscando un libro. Si no sé de qué libro se trata –y no sé *absolutamente nada* de dicho libro–, claramente la búsqueda ni siquiera comenzaría; sería absurdo y *paradójico* realizar la búsqueda de algo que desconozco completamente. Así, llevar a cabo la búsqueda empírica de algo completamente desconocido parece ser, simplemente, imposible[16]. Sin embargo, con una búsqueda como la que propone Sócrates el problema es muy diferente, pues no se trata de «saber qué es *x*» para poderlo encontrar, en el ejemplo, saber cuál es el libro que estoy buscando. Lo que propone Sócrates, más bien, tiene que ver con «buscar, adquirir, nuevo conocimiento». En este caso, los «conocimientos previos» pasan a tener otro estatus: no se trata, exactamente, de «conocimientos» sino de algo distinto, pues si ya tuviera tales conocimientos, no los buscaría –tal como lo afirma el primer cuerno del dilema–. Podría tratarse, simplemente, de *opiniones verdaderas*[17]. Sin embargo, ¿cómo puedo estar seguro de que

[16] Una interpretación similar ha sido propuesta por White (1974: 292): "*You are told that if you do not already «know» the object of your search, you will not be able to recognize it. Why not? Because, the argument goes, you must begin your search with a specification of what you are trying to find, in order to recognize it*".

[17] Esto es lo que reconoce Irwin cuando afirma lo siguiente: "por conjetural y tentativa que sea opinión de *F*, puede servir no obstante para identificar *F* como objeto de indagación.

tengo tales *opiniones verdaderas* que guiarán mi búsqueda?[18]. Dejando de lado, por ahora, el papel de las opiniones verdaderas, valga la pena señalar lo siguiente: el punto principal para lograr deshacer la *paradoja* no es, entonces, emprender la búsqueda, sino que ésta sea efectiva[19].

Así, lo que quiere señalar Sócrates como conclusión de la *Paradoja* no es que no se busque sino que no se busca *racionalmente*, *i.e.*, no se busca persiguiendo un objetivo claro. De esta interpretación se siguen varias implicaciones: la primera es que la *Paradoja* no sería exactamente una paradoja, como comúnmente se ha llamado a este dilema presentado por Sócrates[20]. Por lo general se asume que una paradoja es un argumento en contra de algo que parece dado por hecho, *i.e.*, una paradoja sería un argumento a favor de algo contraintuitivo, o contra el sentido común. Esto era lo que parecía subyacer bajo la *interpretación empírica* de la paradoja: «puede que se diga que estamos investigando y buscando, y puede que creamos que lo estamos haciendo, pero según el argumento de Menón, eso no está sucediendo». Algo así podría darse en el caso de alguien que esté realizando una búsqueda empírica y diga que está buscando sin saber lo que busca; sin embargo, como vimos hace un momento, para resolver una paradoja de este tipo –*i.e.*, tomada empíricamente– no hace falta una teoría tan elaborada para resolverla; por otra parte, encontrar un caso así sería muy raro, pues normalmente se admitiría que cuando se busca algo,

---

Para resolver la Paradoja de Menón, Sócrates tiene que sostener que la indagación requiere de una opinión inicial, no de un conocimiento inicial acerca de su objeto" (Irwin, 2000 [1995]: 222).

[18] Esta interpretación de la respuesta de Sócrates a la *Paradoja* conlleva serios problemas, los cuales son anotados por Dimas (1996: 17-18). Ahora bien, si se renuncia completamente a esas *opiniones verdaderas*, como propone Dimas, ¿de dónde se va a partir?

[19] Así lo propone Dimas: "*I suggest that Meno objects that it is impossible, not to conduct an enquiry, but to do so rationally, i.e., hoping reasonably to discover the answer. [...] It is a point not about setting out on a search, but about concluding one successfully [...] Hence, as Meno formulates it, the challenge seems to be that when one does not know the answer to a question one cannot search for it rationally hoping to discover it*" (1996: 19-20).

[20] Por lo general, casi todos los intérpretes han llamado a este argumento una *paradoja*. Sin embargo, el único que parece tener sus dudas al respecto es Dimas, quien afirma lo siguiente: "*Plato does not seem to address a paradox, which is why using this name misrepresents what he does address. He does not try to explain why some fact, which according to some seemingly compelling arguments is not a fact, is after all a fact. He answers Meno by simply point to a fact whose existence Meno never doubts*" (1996: 19, n. 35).

empíricamente hablando, ya se lo conoce, y lo que se busca, no se busca para aprenderlo. Sin embargo, cuando se busca *conceptualmente* el problema es diferente, si se busca, ¡se busca y ya! Sobre esto no hay duda; sobre lo que efectivamente hay duda es del éxito que pueda tener la búsqueda. Lo absurdo es buscar sin tener claras las condiciones que permitan el éxito o el fracaso de la búsqueda, pero no el hecho aislado de buscar sin más[21].

Cabe señalar que, dependiendo del proceso mismo de la investigación, estas condiciones pueden cambiar, pero lo que es preciso resaltar es que sea como fuere, deben estar presentes tales condiciones. Así, es preciso concluir por ahora que la *Paradoja del Menón* no es, en sentido estricto, una paradoja al estilo de la del mentiroso, ni una paradoja al estilo de las contradicciones performativas. La razón principal para afirmar esto es que en ninguna parte concluyen, ni Menón ni Sócrates, que *se busca y no se busca al mismo tiempo y en el mismo sentido* –al estilo de una paradoja que concluye *p* y *no p*–, sino que, por una parte se *quiere buscar* y, por otra, *no parece que se pueda encontrar*, y esto son dos cosas diferentes. Así, si asumimos el dilema como una paradoja, tal como lo señalan Irwin, Fine y muchos otros autores contemporáneos, la primera objeción que tenemos es que estamos hablando de buscar en dos sentidos diferentes: uno, *querer buscar*; otro, *poder encontrar*. Pese a que fácilmente podemos detectar esta ambigüedad, el problema no desaparece, sino que, por el contrario, toma su verdadero sentido, ya que la pregunta es por la posibilidad del hallazgo, independiente del interés o de las ganas que se tengan de llevar a cabo una búsqueda. En este punto podemos reforzar el vínculo con el aprendizaje: el problema sería que «o no se descubre nada o se descubre lo que ya se sabe»[22].

4. La teoría de la reminiscencia

Luego de haber expuesto el *argumento erístico*, Sócrates insiste en que este argumento es defectuoso, y la razón que da para ello es sustentada en su

[21] Moravcsik ha mostrado, con gran detalle, por qué la *paradoja* no se podría resolver apelando a la *Teoría de la reminiscencia* (1971: 54-58); sin embargo, lo que hemos intentado probar hasta el momento es que en contextos puramente empíricos la paradoja no aparecería, el *argumento erístico* tiene lugar, y resulta particularmente problemático, en búsquedas conceptuales, en las cuales lo que se busca es «aprender».

[22] La versión aristotélica de esta expresión, y del dilema mismo –al que Aristóteles denomina la dificultad [*apórēma]* del Menón– es la siguiente: "o no se aprende nada, o se aprende lo que ya se sabe" (An. Pos. 71a29-30).

inicio por palabras de Píndaro y de ciertos sacerdotes y sacerdotisas; al final de este excurso, Sócrates afirma lo siguiente –que parece ser la respuesta al *argumento erístico*, y por eso lo analizaremos al detalle–:

> *Sóc.*— [i] Así pues, al ser el alma inmortal y [ii] al haber nacido muchas veces, y visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, [iii] no hay nada que no haya aprendido; [iv] de modo que no hay de qué sorprenderse si es posible que recuerde, tanto acerca de la virtud, como acerca del resto de las cosas que, sin duda antes también conocía. [v] Así, puesto que la naturaleza es toda congénita de sí misma, y [vi] puesto que el alma ha aprendido todo, [vii] nada impide que aquel que recuerde una sola cosa –eso que los hombres llaman aprendizaje–, descubra él mismo todo lo demás, [viii] si es valiente y perseverante al buscar. En efecto, buscar y aprender son tan solo reminiscencia (Men. 81c5-d4).

Después de esto, Menón asiente, lo que nos indica que con esta intervención de Sócrates ya ha sido refutado el argumento *erístico*, colocando en su lugar este nuevo argumento. Los elementos que podemos encontrar en este excurso socrático son de todo tipo: hay elementos religiosos, éticos, físicos y epistemológicos. Pero, veamos el argumento con mayor detenimiento para ver cómo resuelve el dilema.

Aunque tal vez no sea posible sistematizar este argumento con todo el rigor del caso, tratemos de hacerlo de la siguiente manera:

P1 El alma es inmortal [i]
P2 La naturaleza es toda congénita de sí misma [v]
P3 El alma ha visto todas las cosas [ii]
P4 El alma lo ha aprendido todo [iii] y [vi] (por P1 y P2)
P5 La búsqueda y el aprendizaje son reminiscencia [ix]
P6 El que descubre una cosa puede recordar todas las demás [vii] (por P2 y P3)
P7 El que busca debe ser valeroso en la investigación [viii]
Ergo El que busca es capaz de recordarlo todo [iv]

El argumento es muy difícil de seguir, y creo que sin una gran concesión del principio de caridad, se caería fácilmente. Pero veamos qué habría detrás de cada una de estas premisas. La afirmación [i], parece ser sustentada solamente por el excurso que ha hecho Sócrates anteriormente acerca de lo

que dicen los sacerdotes; más allá de esto no hay mayor sustento posible[23]. La frase de [v] puede considerarse como una de las principales premisas del argumento; sin embargo, las razones para mantener esto no aparecen en el resto del diálogo; tal vez, podemos suponer que existe cierta coherencia, conexión, o parentesco (*syngénesis*) entre toda la naturaleza (*phýsis*), y que no hay cosa alguna que esté fuera de ella. A continuación, con [ii] Sócrates quiere decir que el alma, (*psykhḗ*) al haberlo visto todo, la naturaleza, ha aprendido todo y lo sabe todo, pero no lo recuerda, *i.e.*, no lo sabe conscientemente[24]. Por tanto, todo lo que es susceptible de ser aprendido (*máthema*) pertenece a la naturaleza y, de esta manera, el alma y la naturaleza se relacionan a través del aprendizaje. Lo que quiere decir que todo lo que es susceptible de ser aprendido (*máthema*) es, al igual que la naturaleza misma, parte de un cuerpo organizado de aprendizaje, y no simplemente un conocimiento aprendido aisladamente.

Esta relación entre la naturaleza y el alma, que se da a través del aprendizaje, consiste principalmente en una *reconstrucción*, un *reconocimiento* de la naturaleza –sin entrar en la discusión epistemológica más detallada–, por medio de la cual, al encontrar un elemento, se puede reconstruir todo lo demás. De aquí que Platón afirme [vii]: al hallar una cosa, el alma –dada su capacidad para reconstruir la naturaleza, *i.e.*, de recordar– siga el rastro y *descubra* todas las demás. De ahí también que la afirmación [ix], recordar la naturaleza es reconstruirla, sea pasar de un estado latente de conocimiento a uno patente, con lo cual el descubrimiento (*héuresis*) tiene lugar cada vez que aparece algo conscientemente nuevo como el resultado de la búsqueda (*zḗtēsis*). Es preciso señalar, con respecto a este punto, que, de nuevo, y para que el argumento corra, es preciso asumir el carácter no empírico tanto de la búsqueda como del aprendizaje. El elemento que se requiere para ello es la valentía o voluntad [viii]; sin este elemento volitivo, la

[23] Por lo menos en este diálogo no hay mayor sustento de la posición de Sócrates; no obstante, todo el *Fedón* es dedicado a probar que el alma es inmortal.

[24] La distinción que se trata de señalar a partir de aquí, entre conocimiento consciente e inconsciente, no debe ser tomada técnicamente; por ello, en algunos casos se hace la contraposición entre *conocimiento latente* y *conocimiento patente*. Podríamos tratar de utilizar incluso distinciones como conocimiento potencial y conocimiento en acto. Podríamos incluso encontrar cierta herencia en Aristóteles quien habla de lo universal como lo conocido en potencia, en oposición a lo conocido en acto (An. Pos. A 24, 86a22-29).

posibilidad teórica no sirve absolutamente para nada. Así, buscar y aprender son, por lo tanto, la relación de reconstrucción que tiene el alma para con la naturaleza, y esa reconstrucción es solamente reminiscencia (*anámnēsis*): «buscar y aprender son tan sólo reminiscencia».

En conclusión, contrario a lo que afirmaba el *argumento erístico*, la búsqueda exitosa sí es posible, pues el resultado satisfactorio de ella, el descubrimiento, es el aprendizaje de algo que es conscientemente diferente de lo que antes se sabía, y que, a su vez, es recordar algo que está en el inconsciente, que está latente en el alma. Así las cosas, se señala una doble ambigüedad en los términos *buscar* y *conocer*: por una parte se busca algo que no se conoce conscientemente, y que en el momento de su hallazgo se reconoce como algo totalmente nuevo y anteriormente desconocido; por otra parte, esta misma acción de *buscar* es *recordar* algo que ya se conocía inconscientemente y que, a causa del ejercicio dialéctico, se vuelve consciente[25].

Así, la conversación de Sócrates con el esclavo aparece para sustentar la teoría de la reminiscencia; sin embargo, la conversación no parece servir para «enseñar» a Menón que el aprendizaje es reminiscencia, pues como el mismo Sócrates afirma, la teoría de la reminiscencia no se puede enseñar, ello iría en contra de sí misma, a lo sumo, se puede «recordar». Por eso Sócrates va a intentar una *exposición* (*epideíxis*) que servirá, como se afirma en el diálogo, para ratificar el hecho de que no hay aprendizaje sino reminiscencia[26]. Entonces, la exposición sirve para aclarar algunos puntos

---

[25] Según Fine (1992, pág. 209), se refuta la afirmación "no se busca no sabe, puesto que no sabe qué es lo que ha de buscar", pero esta refutación se basa más en el diálogo de Sócrates con el esclavo. En nuestra opinión, el diálogo con el esclavo sirve más para apoyar la tesis de la reminiscencia que para desarticular el *argumento erístico*. La refutación de este, como el mismo Sócrates señala, debemos buscarla en el pasaje anteriormente examinado (Men., págs. 81c5-d4).

[26] Sobre este punto la divergencia parece bastante amplia: Según White "*The theory is there to disarm the paradox, and the conversation is there to support the theory*" (1974: 289). Cosa que es seguida en cierto aspecto por Benson (1990: 131), quien afirma que el diálogo con el esclavo es simplemente una ilustración, un *ejemplo* con comentario –hacia Menón– de lo que Sócrates va dialogando con el esclavo, mientras que Nehamas (1985) y Fine (1992) opinan que es justamente el diálogo con el esclavo el que desarma la paradoja, cosa que parece ser contradicha en el mismo diálogo, pues como hemos señalado, Menón asiente al final del excurso socrático.

que han quedado oscuros con el argumento que dio Sócrates para reemplazar el *argumento erístico*[27]. Veamos entonces cuáles son los puntos que aclara.

Como afirma Benson (1990: 130-131), hay un paralelo bastante marcado entre el inicio del diálogo con el esclavo y el inicio del diálogo con Menón, en donde este último es refutado: ambos creen saber, pero al ser interrogados, reconocen que realmente no saben[28]. En este fragmento Sócrates plantea el problema al esclavo, y luego le pregunta por el cuadrado que tiene el doble del área del cuadrado que Sócrates ha dibujado en la arena. El esclavo responde tres veces erróneamente, luego reconoce que no sabe la respuesta. Esto es exactamente lo que le sucede a Menón cuando admite que no sabe qué es la virtud. Acto seguido, Sócrates señala a Menón lo siguiente:

> *Sóc*.— ¿Te das cuenta de nuevo, Menón, en qué parte del camino de la reminiscencia se encuentra ahora? Porque en el inicio no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, así como ahora tampoco lo sabe aún; sin embargo, en aquel momento creía saberlo y respondía osadamente, como si supiera, y consideraba que no había problema [*ouk aporeîn*]; pero ahora considera que hay ya un problema [*nyn aporeîn*], y como no sabe tampoco cree saber (Men. 80a3-8).

Este es el origen de toda búsqueda propuesta por Sócrates: la *aporía*. Si se cree que se sabe, no hay necesidad de buscar, pero cuando se reconoce que se «está en un problema –en *aporía*–», entonces urge, se precisa, una solución. Esta es la tarea de la refutación socrática: revelar, descubrir los problemas; sin ella no habrá verdadera búsqueda y, por lo tanto, tampoco, legítimo aprendizaje. Por esta razón afirma Sócrates a continuación:

> *Sóc*.— ¿Crees acaso que él mismo hubiera intentado buscar y aprender esto que creía que sabía, pero que ignoraba, antes de haber caído en la *aporía*, de considerar que no sabía, y de querer saber?

[27] Esto parece atacar las afirmaciones de Nehamas (1985: 310) y Fine (1992: 212), para quienes la refutación al *argumento erístico* se da por la vía dialéctica, es decir, con base en el diálogo que tiene Sócrates con el esclavo. En nuestra opinión, y más adelante se aclarará este punto, el diálogo con el esclavo, aunque parece un contraejemplo del *argumento erístico*, no puede por sí solo refutarlo sin más, ya que este excurso no se entendería, y no produciría en Menón el efecto esperado, si no se basa en la *Teoría de la reminiscencia*; por lo tanto, la refutación del *argumento erístico* estaría en el argumento que expuso Sócrates.

[28] Aparte de esto último, señala Benson (1990: 141-144) –como ya lo habíamos hecho anteriormente– un paralelo entre diferentes diálogos socráticos y el *Menón*.

Men.— Me parece que no, Sócrates.

Sóc. — ¿Ha obtenido algún beneficio, entonces, con ser entorpecido?

Men.— Me parece (Men. 84c4-9).

Aquí Platón resalta el valor que tiene la refutación socrática tal como aparece en los diálogos precedentes: acaba con las falsas creencias, para dar lugar a una búsqueda legítima y a una adquisición de conocimiento de una manera más razonable. Sin embargo, hasta aquí llega la refutación socrática, su uso es limitado, y si nos quedamos solamente con la refutación, inevitablemente caeremos en el *argumento erístico* y nos quedaremos allí[29]. La *Teoría de la reminiscencia* es, entonces, un complemento a la refutación socrática, y es un complemento necesario para que haya una búsqueda exitosa[30]. A continuación, cabe preguntarse: ¿cómo fue posible que el esclavo diera con la respuesta exacta? Se puede afirmar, sin más, que las preguntas de Sócrates eran guiadas y que, por lo tanto, sí hubo enseñanza en el diálogo, pues el que preguntaba ya sabía la respuesta al problema. Sin embargo, ¿no hubo acaso un momento *T* en la historia de la humanidad en el que el sujeto *A* fuera inquietado por el mismo problema que el esclavo, y no hubo nadie, nadie más que él mismo, para guiarle sus preguntas? Parece que este sujeto tuvo que responderse sin la ayuda de otro.

No obstante, sigue abierto un abismo en la *Teoria de la reminiscencia*: ¿Cómo descubrir la respuesta correcta? Para esto no hay fórmulas, y no creo que Platón se atreva a darlas. Puede ser la intuición[31] o cualquier otra

[29] Sobre la discusión que se ha formado en tomo a si se pueden o no descubrir verdades (cf. Vlastos, 1983), creo que de hecho se podría dar con verdades, pero estas no llegarían a tener el estatus de conocimiento. Esto es lo que el mismo Sócrates parece afirmar (Gor. 508d-9a), cuando sostiene con vehemencia que es peor cometer injusticia que sufrirla, aun cuando afirme también que no sabe qué es la justicia. Es posible, entonces, dar con verdades a través de la refutación, aunque una refutación lo que hace es probar cuáles afirmaciones son falsas, pero no puede decir cuáles son verdaderas; en otras palabras, es posible encontrar verdades que sean inmunes a cualquier refutación, pero eso, de suyo, no les da el titulo de *conocimiento*.

[30] Fine afirma lo siguiente sobre este punto: "*The theory of recollection is introduced to vindicate, not to vitiate, Socrates' claims about the power of the elenchus*" (1992: 214). En nuestra opinión, los "poderes" de la refutación socrática no son suficientes para dar razón de una búsqueda exitosa, y la *Reminiscencia* sobrepasa la refutación, la pone a otro nivel, es decir, la pone a su servicio, y aunque reconozca los favores que le pueda prestar, sabe que la sola refutación es muy limitada.

[31] A esto apelan Moravcsik (1971: 68) y Dimas (1996: 28). Aunque el análisis de estos dos autores es bastante distanciado, reconocen en la intuición –en tanto pensamiento no

facultad o capacidad; pero, con lo único que contamos es con un elemento que nos puede servir como juez para saber si una respuesta es acertada o no: la refutación. La *Teoría de la reminiscencia* no responde cómo se encuentra el conocimiento, solamente responde al porqué: porque el alma, en su estado inmortal, ya lo ha visto todo, y las demás cosas que Sócrates expone en apoyo de la *Teoría* (cf. Men. 81c5-d4 *supra*). A Platón le interesa mostrar que es posible hallar solución a un problema como el planteado al esclavo, y que por lo tanto es posible el descubrimiento aún con falta de conocimiento, y con esto ya basta; y si el esclavo pudo, entonces los demás también podemos. En conclusión, la reminiscencia es el proceso por el cual se da la respuesta acertada a una pregunta planteada, de ahí su vinculación con la *búsqueda* y con el *aprendizaje*.

5. Definición, conocimiento y reminiscencia

En la parte final articularemos dos cabos sueltos que hemos dejado, a saber, (1) el *Principio de prioridad de la definición*, y (2), la distinción entre *opinión verdadera* y *conocimiento* y, de paso, nos detendremos para hacer claridad sobre una opinión bastante común en comentaristas contemporáneos; es la tesis según la cual la reminiscencia es el proceso por el cual las opiniones verdaderas se convierten en conocimiento[32]. Un pasaje clave en esta discusión es el que aparece luego de que el esclavo ha dicho la respuesta correcta al problema:

> *Sóc*.— ¿Estaban en él [el esclavo] estas opiniones, o no?
>
> *Men*.— Sí.
>
> *Sóc*.— ¿Y por lo tanto habría, en quien no sabe y con respecto a lo que no sabe, opiniones verdaderas acerca de las cosas que no sabe?
>
> *Men*.— Es evidente (Men. 85c4-8).

deductivo– el elemento que más se emplea al buscar una respuesta como la que el esclavo da a Sócrates. Con cierta cautela podríamos asumir aquí que el mismo Aristóteles toma el intelecto (*noûs*), como la facultad por la cual es posible conocer los primeros principios y, por lo tanto, como la facultad que hace posible el hallazgo exitoso en la búsqueda de definiciones (An Pos. II, 19).

[32] Esta tesis ha llevado a algunos autores como a Nehamas (1985: 310) y a Benson (1990: 132) a afirmar que la reminiscencia no sucede, en su totalidad, en ninguna parte del diálogo. Esto parece absurdo, pues ¿para qué entonces colocar un ejemplo, y hacer una exhibición (*epideíxis*) (Men. 82b2) de algo que nunca sucede?

Anteriormente hemos señalado que puede ser erróneo creer que las opiniones verdaderas son las que pueden conducir la discusión; en efecto, no son éstas las que hacen que la búsqueda sea exitosa, pues, como se afirma a continuación, tales opiniones verdaderas hasta ahora –*i.e.*, hasta el momento en que el esclavo responde acertadamente– se están despertando:

> *Sóc*.— Y esas opiniones se han despertado en él justo ahora como en un sueño; si alguien le siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de muchas maneras, ten por seguro que las llegaría a conocer con no menos exactitud que cualquier otro.
>
> *Men*.— Así parece.
>
> *Sóc*.— ¿Entonces llegará a conocer sin que nadie le enseñe, sino sólo preguntándose, recobrando él mismo de sí mismo el conocimiento?
>
> *Men*.— Sí.
>
> *Sóc*.— ¿Y este recobrar uno mismo el conocimiento que está en sí mismo, no es recordar?
>
> *Men*.- Por supuesto.
>
> *Sóc*.— ¿Y entonces no es cierto que el conocimiento que ahora tiene, o lo adquirió acaso en algún momento o siempre lo tuvo?
>
> *Men*.— Sí.
>
> *Sóc.*— Por lo tanto, si siempre lo tuvo, entonces siempre también ha sido un conocedor; pero si lo adquirió en algún momento, por cierto, no fue en esta vida donde lo ha adquirido (Men. 85c9-d13).

Hay aquí un elemento muy importante que es preciso mencionar: el esclavo ya tiene conocimiento (*tēn epistḗmēn ékhei*). Esto quiere decir que si hay un proceso de reminiscencia, y el estado final de dicho proceso es el conocimiento, efectivamente ha ocurrido el proceso completo en el diálogo. Así, las opiniones que se están despertando en el esclavo estaban latentes, pero lo estaban no como simples opiniones, sino como conocimiento. Sin embargo, ¿por qué afirma Platón que ya hay conocimiento en el esclavo, si tan solo acaba de recordar una pequeña cosa? Teniendo en cuenta la afirmación de Sócrates cuando exponía la *Teoría de la reminiscencia*: «si recuerda una cosa, es posible que recuerde todas las demás» (cf. Men. 81c5-d4 *supra*); la *Teoría* no consiste en convertir, de manera atómica, una creencia en conocimiento sino, más bien, el conocimiento viene en bloque; así, se puede completar el conocimiento. Observemos lo que dice a continuación Sócrates:

> *Sóc*.— Por lo tanto, si en el tiempo en que es hombre, como en el que no lo es, hay en él opiniones verdaderas, que al ser despertadas por medio de la interrogación se convierten en conocimiento, ¿no habrá estado su alma, en el tiempo que siempre dura, en posesión del conocimiento? Es evidente, en efecto, que a lo largo de la totalidad del tiempo o es o no es un ser humano.
>
> *Men*.— Es manifiesto.
>
> *Sóc*.— Por lo tanto, si la verdad de las cosas está siempre en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal. De modo que es necesario que aquello que ahora no conozcas –es decir, aquello que no recuerdes–, te pongas a buscarlo y a recordado (Men. 86a6-b4).

Vemos en este pasaje que el objetivo principal de la reminiscencia es poder dar respuestas acertadas a las preguntas planteadas, y de esta forma despertar el *conocimiento –i.e.*, de volverlo *patente*–. Este es, en nuestra opinión, el principal elemento a tener en cuenta: sin preguntar no hay posibilidad alguna de reminiscencia, y por lo tanto, tampoco hay reminiscencia sin exigir explicación, y, como les sucedió a Menón y al esclavo, no hay reminiscencia si no se cae en cuenta de que no se sabe, de que hay algo que se ignora.

Tenemos aquí que hacer un ejercicio retrospectivo con respecto al tipo de preguntas que se pueden responder, en tanto que su respuesta acertada es reminiscencia; para esto tenemos que recordar, ni más ni menos, la aclaración que hace Sócrates al comienzo del diálogo, en donde se planteaba que primero era preciso responder «¿qué es la virtud?», para luego sí responder «¿cómo es la virtud?»; es decir, vamos a terminar aclarando exactamente en qué consiste el *Principio de prioridad de la definición* para saber qué preguntas son las que se pueden responder mediante la reminiscencia.

A manera de objeción, cabe preguntar: ¿para qué establecer este nexo entre el *Principio* y la *Teoría de la reminiscencia*, sobre todo cuando hay que tener en cuenta que el primero es más un requerimiento socrático, mientras que la *Teoría* es considerada ya propiamente platónica, lo que haría pensar que ambos deben ser tratados por separado? En primer lugar, no creo que sea gratuito el hecho de que la reminiscencia sea lo que permita responder acertadamente a una pregunta o a un problema como el planteado por el esclavo; ahora bien, si la *Teoría* muestra por qué el esclavo puede responder acertadamente, aun careciendo de conocimientos previos, entonces también lo puede hacer con preguntas como la que le hizo Sócrates a Menón, a saber, ¿qué es la virtud?, y por lo tanto, gracias al *Principio*, todas las demás preguntas de este tipo, que como dijimos antes, su respuesta no son otra cosa que definiciones.

Al hacer esta combinación entre el *Principio* y la *Teoría* nos resulta una ambigüedad con la expresión *conocimiento*: podríamos hacer una diferenciación entre *conocimiento parcial* y *conocimiento total*. El primero ocurre cuando se encuentra una respuesta acertada a una pregunta sencilla y se está en camino a descubrir el resto; esto ya, de cierta manera, puede ser llamado conocimiento en sentido amplio, aunque todavía no es conocimiento en sentido estricto, pero del cual fácilmente se podrá inferir el resto de *conocimientos*[33]. Ahora bien, para que haya *conocimiento* en el sentido pleno de la palabra, se debe entonces responder a preguntas del tipo «¿Qué es la *F-idad*» las cuales son, como aclaramos anteriormente, las preguntas que posibilitan no sólo dar respuesta acertada a las demás preguntas relacionadas con el predicado *F*, sino que, además, permite dar una explicación de por qué se responde de tal manera[34].

Se puede evidenciar el hecho de que esta relación y complemento entre el *Principio* (socrático) y la *Teoría* (platónica) no es totalmente una interpretación extratextual porque se tiene en cuenta, al final del diálogo, el famoso excurso acerca de la *opinión verdadera* y el *conocimiento*:

> *Sóc*.— […] en efecto, también las opiniones verdaderas, el tiempo en que permanecen quietas son cosas bellas y realizan todo lo bueno; sin embargo, no están dispuestas a estar quietas mucho tiempo, sino que se escapan del alma humana, de modo que no son de mucho valor hasta que uno no las ata con una razonamiento explicativo (*aitías logismós*). Y esta es, amigo Menón, la reminiscencia, como hemos acordado antes. Tan pronto como

[33] Esta afirmación terminaría de refutar la opinión de Irwin, quien afirma que "Cuando esta [respuesta] ha sido hallada, Sócrates dice que las preguntas han despertado en el esclavo opiniones verdaderas sin conocimiento, y que un correcto interrogatorio ulterior llevará al conocimiento exacto de estas mismas cosa" (2000 [1995]: 223). Según Sócrates, ya hay conocimiento en el esclavo, contrario a lo que aquí afirma Irwin. La razón del éxito del esclavo no radica en su aumento de opiniones verdaderas, sino que, más bien, su éxito depende de la eliminación previa de otras opiniones, para luego sí adquirir *conocimientos*.

[34] Es posible, con estas últimas afirmaciones, refutar la posición de Dimas, quien afirma que "*Plato took seriously Meno's challenge because he was intrigued by what motivated it. To answer it, he both rejects Socratic theses and makes exciting and substantive claims of his own. He accepts (P): if we do not know x in any way (parápan), we do not know what x is like. But he finds fault in, and rejects, Socrates' unargued transition from (P) to (P'), that if we do not know the definition of virtue we do not know what it is like*" (1996: 30). En nuestra opinión, Platón no rechaza este principio, sino que le hace varias modificaciones, lo complementa con una teoría de la definición y, por lo tanto, con una teoría del *conocimiento*. Para demostrar su posibilidad complementa esto último con una teoría del *descubrimiento*, es decir, con la teoría de la *reminiscencia*.

> son atadas, en primer lugar, se convierten en conocimiento, y en segundo lugar, se hacen estables. Y por ello, ciertamente, el conocimiento es más valioso que la recta opinión, y además, es en la atadura que se diferencia el conocimiento de la recta opinión (Men. 97e6–98 a8).

En conclusión, solo hay *conocimiento* cuando hay razonamiento explicativo (*aitías logismós*), esto es, cuando hay un ordenamiento, una cierta sistematización de las opiniones verdaderas[35]; estas últimas no se pueden dejar solas, pues se olvidan, se pierden, pero al haber sistematización pasan a ser parte de *un cuerpo de conocimiento*, *i.e.*, de un *máthema*. Sin embargo, para poder sistematizar, poner en orden un conjunto de conocimientos, se requiere partir de la pregunta que debe responderse previamente a todas las demás, a saber, la pregunta por la definición. Es posible –siguiendo una hipótesis un tanto extremada, pero no por ello desatinada– que el esclavo hubiese quedado tan sorprendido con su nuevo descubrimiento que hubiera decidido seguir investigando sobre el tema, e incluso hubiese podido llegar a una axiomatización de la geometría como la de Euclides. Esto no tiene nada de desatinado, por el contrario, da mayor fuerza al argumento que sostiene la *Teoría* (cf. Men. 81c5-d4 *supra*): cualquiera, en diálogo consigo mismo –o en diálogo con otro, pero nunca *aprendiendo el uno del otro*–, y planteándose las preguntas adecuadas, es capaz de descubrir *todo el conocimiento*. Esto es algo sobre lo que parece insistir Sócrates muchas veces al afirmar que el esclavo va «recuperando el conocimiento de sí mismo» (cf. Men. 85c9-d13 *supra*). Este elemento ratifica la universalidad del conocimiento: aunque cada uno busque por su parte, todos van a encontrar finalmente lo mismo gracias, por una parte, a la interrelación que hay en todo conocimiento y, por otra, al hecho fundamental que sustenta toda la teoría epistemológica platónica, de que la naturaleza está toda emparentada.

Retomemos aquí un elemento importante que hemos dejado de lado, deliberadamente, por demás, al momento de analizar el *Principio*: decíamos (*supra*, §3) que a partir de una definición se seguía, analíticamente, todo

[35] Nehamas (1985: 310) se apoya en este último pasaje para validar su tesis según la cual la reminiscencia es el paso de tener opiniones verdaderas y convertirlas en conocimiento y para afirmar que el *aitías logismós* es lo que permite que las opiniones se conviertan en conocimiento. En mi opinión, Sócrates no se refiere en este fragmento a que el *aitías logismós* sea la reminiscencia misma, sino que la reminiscencia es el hecho mismo de atar las opiniones verdaderas mediante el *aitías logismós*, es decir, mediante la explicación que sigue a la pregunta socrática.

lo que pudiéramos inferir de ésta; esto nos hacía mantener un compromiso adicional con una distinción *analítico-sintético*, cosa que resulta anacrónica y que además puede no resultar del todo cierta en Platón, y mucho menos en el *Menón*, en donde si somos consecuentes con la interpretación que estamos proponiendo de *conocimiento* en este diálogo, no tendríamos criterios para distinguir «verdades de hecho» de «verdades de razón» o cualquier otra posible distinción de este tipo[36]. Más bien, lo que hemos intentado mostrar es que no hay un criterio único para determinar si una proposición, por sí misma, se puede volver conocimiento o no, sino que se tiene que evaluar un conjunto entero de proposiciones, aquello que Platón llama la «atadura» que distingue el *conocimiento* de la *recta opinión*, y que hace que aquel sea estable.

Así pues, siendo coherentes con el rechazo a cualquier posible distinción de tipo *analítico-sintético*[37], quedamos obligados a reconstruir el *Principio de prioridad de la definición* sin tener que apelar a las definiciones como «verdades analíticas». Así pues, lo que estamos intentando mostrar, para concluir, es que la distinción entre las preguntas «qué es *x*» y «cómo es *x*» hace suponer que existe tal diferencia entre dos tipos distintos de verdades en la propuesta platónica pero, claramente, esto es sobreinterpretar las preguntas socráticas. Para aclarar este punto con mayor detalle, hay un asunto que vale la pena mencionar: cuando Sócrates pregunta «¿qué es la

---

[36] Moravcsik se pregunta si la *Teoría de la reminiscencia* debería ser considerada como una verdad *a priori*, como una hipótesis empírica o más bien como una mera metáfora; así, intenta probar que la reminiscencia platónica prueba que es posible la búsqueda de «verdades *a priori*», e incluso intenta hacer un paralelo entre la teoría de la reminiscencia y los argumentos trascendentales kantianos (1971: 63). Sin embargo, al final termina concluyendo que la *Teoría de la reminiscencia* cae entre una hipótesis empírica y una mera metáfora. Lo que estamos intentando probar ahora es que, intentar clasificar esta teoría dentro de estas categorías que propone Moravcsik es, además de anacrónico, insostenible. Lo que intentamos mostrar es que se puede hacer una interpretación de la *Teoría de la reminiscencia* de Platón sin acudir al dogma de las verdades analíticas –para utilizar la terminología acuñada por Quine (1961)–.

[37] David Charles ha visto en la definición socrática, más bien, una distinción entre verdades necesarias y verdades contingentes (2006: 127), y ha concluido a partir de aquí que la *Teoría de la reminiscencia* conduce inexorablemente a la *Teoría de las Ideas*, en la cual las verdades necesarias son las respuestas a preguntas del tipo «qué es *x*», mientras que las verdades contingentes son respuestas a preguntas del tipo «cómo es *x*». Esta distinción conduce, según Charles, a la separabilidad de las formas; sin embargo, en el *Menón* parece no haber evidencia textual, directa, para hablar de formas trascendentes independientemente a los casos particulares. Una crítica detallada a Charles aparece en Fine (2010).

virtud?», afirma que la forma (*éidos*) de la virtud es aquello por lo cual (*di'ó*) todo lo que llamamos virtud es *virtud* (cf. Men. 72c1-d1 *supra*). Esto nos añade un elemento para remplazar a la deducibilidad puramente analítica de la definición; además de esto, podemos *explicar* más fácilmente cuando nos basamos en una definición: si se sabe la definición de virtud, no sólo se puede saber si es enseñable o no, sino que también se puede explicar por qué este acto es virtuoso, o esta persona es virtuosa, y de esta manera poder responder adecuadamente a las preguntas que hacía Menón al comienzo del diálogo. En conclusión, cuando Sócrates afirma que no puede decir cómo es la virtud es porque no tiene suficientes herramientas explicativas para decir el porqué de estas características; por lo tanto, si no puede explicar suficientemente cada respuesta, se puede concluir que no sabe, y así, al decir que no sabe qué es la virtud –y por lo tanto no puede decir cómo es (Men. 71b1-8)–, no tiene bases suficientes, no tiene la herramienta básica, para decir el porqué de cada cosa que afirme sobre ésta. Tal herramienta explicativa fundamental es la definición.

Esta nueva interpretación del *Principio* acentúa más la importancia del *argumento erístico*, y de su posterior solución con la *Teoría de la Reminiscencia* por las siguientes razones: en primer lugar, resalta la dificultad que existe en una búsqueda como la que propone Sócrates que, como podemos inferir, es una búsqueda de explicaciones, es la búsqueda por el elemento que nos brinde la razón por la cual llamamos así a todo aquello de lo cual podamos predicar «*x* es virtuoso». Así pues, la objeción hecha por Menón, «¿Cómo vamos a buscar algo que desconocemos completamente?» tendríamos que entenderla, más bien, como queriendo preguntar «¿Cómo vamos a buscar la explicación de algo que no hemos podido explicar?». En segundo lugar, esta nueva interpretación del *Principio*, la búsqueda de explicaciones, es la búsqueda no-empírica que habíamos señalado, de la cual adquiere lugar un aprendizaje no-empírico, pues es aprender la *causa*, la *explicación*, el *razonamiento explicativo* (*aitías logismós*) gracias al cual es posible pasar de la mera opinión al conocimiento[38].

---

[38] Aquí resulta iluminadora la traducción del término *epistḗmē* que cada vez se vuelve más común en los intérpretes angloamericanos, y que explícitamente hace Nehamas (1985: 310-314): *understanding*; sin embargo, en español el término «entendimiento» tiene un alcance más amplio que su semejante anglosajón. Sería quizás interesante utilizar la expresión *comprensión*, aunque ésta tiene el mismo inconveniente que el término anterior. Por estas razones, hemos preferido simplemente utilizar *conocimiento* (con itálicas) cuando nos referimos a *epistḗmē*, y conocimiento (sin itálicas) cuando se usa en sentido más genérico.

Referencias

De Aquino, T. (1989). *Suma Teológica* (Vol. 2). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Aristóteles. (1964). Analytica Posteriora. *Analytica Priora et Posteriora*. Oxford: Oxonii. (pp. 71-100)

Benson, H. H. (1990). Meno, the Slave Boy and the Elenchos. *Phronesis.* Vol. 35, No.2. (pp. 128-158).

Charles, D. (2006). Types of Definition in the Meno. *Remembering Socrates: Philosophical Essays*. Judson, L. & Karasmanis, V. (Eds.). Oxford: Clarendon Press. (pp. 110-128).

Dimas, P. (1996). True Belief in the Meno. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 14. New York: Oxford University Press. (pp. 1-32).

Fine, G. (1992). Inquiry in the Meno. Kraut, R. (Ed.). *Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press. (pp. 200-226).

Fine, G. (2010). Signification, Essence, and Meno's Paradox: A Reply to David Charles's 'Types of Definition in the Meno'. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. Vol. 55, No. 2. (pp. 125-152).

Geach, P. T. (1966). Plato's Euthyphro. An Analysis and Commentary. *The Monist.* Vol. 50, No. 3. (pp. 369-382).

Irwin, T. (2000 [1995]). *La ética de Platón.* (Trad. A. I. Stellino) México: UNAM.

Judson, L., & Karasmanis, V. (Eds.). (2006). *Remembering Socrates.* New York: Oxford University Press.

Kahn, C. H. (1981). Did Plato write Socratic Dialogues? *Classical Quarterly.* Vol. 31, No. 2. (pp. 305-320).

Kahn, C. H. (1986). Plato's Methodology in the Laches. *Revue Internationale de Philosophie.* Vol. 40, No. 156-157. (pp. 7-21).

Kahn, C. H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form.* Cambridge: Cambridge University Press.

Moravcsik, J. (1971). Learning as Recollection. *Plato. A Collection of Critical Essays* (Vol. 1). G. Vlastos (Ed.). New York: Anchor Books. (pp. 53-69)

Nehamas, A. (1975). Confusing Universals and Particulars in Plato's Earlier Dialogues. *The Review of Metaphysics.* Vol. 29, No. 2. (pp. 287-306).

Nehamas, A. (1985). Meno's Paradox and Socrates as a Teacher. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 3. New York: Oxford University Press. (pp. 1-30).

Plato. (1905). Eutyphro. *Platonis Opera*. I. Burnet (Ed.). Vol. 5. New York: Oxford University Press. (pp. 2-16).

Plato. (1905-1913). *Platonis Opera* (2ª ed.). I. Burnet (Ed.). New York: Oxford University Press.

Plato. (1909). Charmides. *Platonis Opera*. I. Burnet (Ed.). Vol. 3. New York: Oxford University Press. (pp. 153-176).

Plato. (1909). Euthydemus. *Platonis Opera*. I. Burnet (Ed.). Vol. 3. New York: Oxford University Press. (pp. 271-307).

Plato. (1909). Gorgias. *Platonis Opera*. I. Burnet (Ed.). Vol. 3. New York: Oxford University Press. (pp. 447-527).

Plato. (1909). Laches. *Platonis Opera*. I. Burnet (Ed.). Vol. 3. New York: Oxford University Press. (pp. 178-201).

Plato. (1909). Meno. *Platonis Opera*. I. Burnet (Ed.). Vol. 3. New York: Oxford University Press. (pp. 70-100).

Politis, V. (2006). Aporia and Searching in Early Plato. *Remembering Socrates*. L. Judson & V. Karasmanis (Eds.). New York: Oxford University Press. (pp. 88-110).

Quine, W. (1961). Two Dogmas of Empiricism. *From a Logical Point of View* (2 ed.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Robinson, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic* (2ª ed.). Oxford: Clarendon Press.

Vlastos, G. (1983). The Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy.* Vol. 1. (pp. 27-58).

White, N. P. (1974). Inquiry. *The Review of Metaphysics. Vol.28, No.* 2. (pp. 289-310).

Wilamowitz-Moellendorff, U. V. (1920). *Plato.* Berlin: Weidmann.